

Über die "natürlichen" Grenzen der Sozialwelt: phänomenologische und philosophisch- anthropologische Grundlegungen der Soziologie

Dreher, Jochen

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Dreher, J. (2008). Über die "natürlichen" Grenzen der Sozialwelt: phänomenologische und philosophisch-anthropologische Grundlegungen der Soziologie. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. Teilbd. 1 u. 2* (S. 1143-1156). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-152860>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Über die »natürlichen« Grenzen der Sozialwelt. Phänomenologische und philosophisch- anthropologische Grundlagen der Soziologie

Jochen Dreher

»Ich fürchte, die Tiere betrachten den Menschen als ein Wesen ihresgleichen, das in höchst gefährlicher Weise den gesunden Tierverstand verloren hat, – als das wahnwitzige Tier, als das lachende Tier, als das weinende Tier, als das unglückselige Tier.«

Friedrich Nietzsche

Die fröhliche Wissenschaft (4, § 224)

1. Einleitung

Wie viel »menschliche« Natur kann die Soziologie zulassen, aushalten, brauchen? Wie kann man die Durchschlagskraft der Natur, des »Lebens« in das Innere der Kultur, in das Faktum der Sozialität selbst zum Thema machen, ohne das Bewusstsein der Kantischen Erkenntniskritik aufzugeben? Welchen Gewinn erzielt eine kritische Auseinandersetzung mit dem »sozio-kulturellen Konstruktivismus«, wenn nach den »natürlichen« Grenzen der Soziologie gefragt wird? Diese im Rahmen des Plenums entwickelten Fragestellungen werden an dieser Stelle aufgegriffen, wobei sie folgendermaßen umgedeutet werden: Inwiefern kann die Soziologie von der Auseinandersetzung mit ihren »natürlichen« Grundlagen mittels Anleihen bei verwandten Disziplinen profitieren? Die gegenwärtige Theoriediskussion konzentriert sich vornehmlich auf die Analyse der sozialen Konstruiertheit von »Natur«, für meine Überlegungen steht jedoch umgekehrt die »natürliche« Basis von Sozialität, ein bestimmter Aspekt der »Natur der Gesellschaft« im Vordergrund. In dieser Hinsicht wird eine Bestimmung der »natürlichen« Grenzen der Sozialwelt angestrebt, wie sie für die soziologische Sichtweise von entscheidender Bedeutung sind.

Für die vorliegende Analyse werden die in vielerlei Hinsicht für soziologische Problemstellungen anschlussfähigen Nachbardisziplinen Phänomenologie und Philosophische Anthropologie sowie deren Rezeption in der Soziologie konsultiert, wobei davon ausgegangen wird, dass diese Orientierungen zum einen in epistemologischer und zum anderen in anthropologischer Hinsicht für eine Beschreibung der »natürlichen« Grundlagen der Soziologie verwendet werden können. Die Argumentation folgt insbesondere den Überlegungen des wichtigsten Repräsentanten der Phänomenologie, Edmund Husserl, sowie eines der Hauptvertreter der Philo-

sophischen Anthropologie, Helmuth Plessner, und konzentriert sich darüber hinaus auf die Positionen von Alfred Schütz, Peter L. Berger und Thomas Luckmann, auf diejenigen Autoren, die sich für eine Grundlegung sozialwissenschaftlicher Argumentationen mit Bezugnahme auf die phänomenologische sowie philosophisch-anthropologische Denktradition einsetzen.

Nach einer Erläuterung der Relevanz von Phänomenologie und Philosophischer Anthropologie für die Beschreibung der »natürlichen« Grenzen der Sozialwelt erfolgt eine Auseinandersetzung mit symboltheoretischen Überlegungen, die von den beiden dargestellten Orientierungen abgeleitet werden können. Die Symbolfähigkeit des Menschen, die auf die Leistungen des subjektiven Bewusstseins und auf die anthropologische Grundausstattung des Menschen zurückzuführen ist, erweist sich als maßgebliche Voraussetzung für eine Beschreibung der Grundlagen der soziologischen Sichtweise. Die Perspektive einer soziologischen Symboltheorie, die sich aus den Argumentationen beider dargestellten Nachbardisziplinen ableiten lässt, wird als »Schlüssel« für eine Bestimmung der »natürlichen« Grenzen der Sozialwelt angeboten. Die prinzipielle Zeichen- und Symbolfähigkeit des Menschen ist maßgeblich für die Konstitution der Grenzen des Sozialen verantwortlich.

2. Phänomenologische und philosophisch-anthropologische Grundlegungen der Soziologie

Die Anknüpfungspunkte für eine Beschreibung der »natürlichen« Grundlagen des Sozialen sind zum einen bei den phänomenologischen Konzepten der »Leiblichkeit« und der »Lebenswelt« und zum anderen bei der philosophisch-anthropologischen Bestimmung der »exzentrischen Positionalität« zu suchen. Zunächst erfolgt eine Darstellung und kritische Auseinandersetzung der für den gewählten thematischen Fokus relevanten phänomenologischen Position Edmund Husserls sowie eine Beschreibung der daran anknüpfenden Überlegungen zur Phänomenologie der Leiblichkeit von Thomas Luckmann. Systematisch wird in diesem Zusammenhang zum anderen die Bedeutung der »exzentrischen Positionalität« und darauf aufbauend der »Expressivität« des Menschen als Basis für die Verwendung von Symbolen sowie symbolischer Kommunikation erläutert. Diese Vorgehensweise ermöglicht es, zu verdeutlichen, in welchem Sinne die Natur des Menschen über die Voraussetzungen für Intersubjektivität, Kommunikation sowie die symbolische Konstitution sozialer Gegebenheiten verfügt, die für die Soziologie von spezifischer Relevanz sind.

Phänomenologie der Leiblichkeit

Die Phänomenologie als subjektphilosophische Orientierung in der kantischen Tradition ist deshalb für die hier bearbeitete Fragestellung bezüglich der Beschreibung der Grenzen der Sozialwelt ausschlaggebend, weil sie sich mit den letzten erdenklichen Erkenntnisvoraussetzungen, in diesem Sinne also auch mit den Erkenntnisvoraussetzungen des für die Soziologie relevanten Handlungssubjekts beschäftigt. Ihr Hauptvertreter, Edmund Husserl, beschreibt ihre Zielsetzung im *Nachwort* zu seinen *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* folgendermaßen:

»Die Methode führt zunächst auf das universale subjektive Sein und Leben, das als vorwissenschaftliches in aller Theoretisierung schon vorausgesetzt ist, und von da aus – und das ist der entscheidende Schritt – auf die (...) »transzendente Subjektivität« als die Urstätte aller Sinngebung und Seinsbewährung« (Husserl 1992b: 139).

Wenn Husserl in theoretischer und zunächst deskriptiver Absicht die »transzendente Subjektivität« thematisiert, so kann er das nur, indem er eine radikale Änderung derjenigen Einstellung vornimmt, in der die natürliche und weltliche Erfahrung verläuft. Der Zugang zur transzendental-phänomenologischen Sphäre wird Husserl zufolge mit der »phänomenologischen Reduktion« erreicht (vgl. ebd.: 141). Entscheidend für Husserl ist, dass es sich bei der Phänomenologie um eine »apriorische« Wissenschaft handelt, das heißt, um eine eidetisch auf ursprünglich-anschauliche, allgemeine Bewusstseinsstrukturen gerichtete Unternehmung. Diese Wissenschaft nimmt das faktische Erfahrungsfeld der transzendentalen Subjektivität mit seinen faktischen Erlebnissen bloß als reine Möglichkeit in Anspruch – es geht um die Freilegung des Apriori des transzendentalen Möglichkeitsraums mit dessen Wesensstruktur.

Die von Husserl thematisierte Sphäre wird mit Hilfe der Methode der transzendental-phänomenologischen Reduktion erreicht. Dieses methodische Verfahren zielt darauf ab, die psychologische Subjektivität außer Kraft zu setzen, sie »einzuklammern«, wodurch das, was der psychologischen Subjektivität die Geltung als Reales in der naiv erfahrungsmäßig vorgegebenen Welt gibt, »den Seinssinn Seele eines in der vorgegebenen raum-zeitlichen Natur daseienden Leibes« (ebd.: 145) verliert. Durch die transzendental-phänomenologische Reduktion verliert dementsprechend Natur mit Leib und Seele, Welt überhaupt ihre Seinsgeltung. Dementsprechend kommt nur der transzendentalen Subjektivität der Seinssinn des absoluten Seins zu, nur sie ist »irrelativ«, »während die reale Welt zwar ist, aber eine wesensmäßige Relativität hat auf die transzendente Subjektivität, da sie nämlich ihren Sinn als seiende nur haben kann als intentionales Sinngebilde der transzendentalen Subjektivität« (ebd.: 153). In welchem Sinne stehen diese Reflexionen bezüglich der transzendental-phänomenologischen Reduktion in Verbindung zur

Bestimmung der Grenzen des Sozialen, genau genommen der »natürlichen« Grenzen der Sozialwelt?

In seiner Kritik der Transzendentalphänomenologie Edmund Husserls weist Thomas Luckmann darauf hin, dass das »transzendente ego«, in dessen Bewusstsein die ganze Welt einschließlich des »alter ego« konstituiert wird, »heimlich seine menschliche Qualität« (Luckmann 1980: 61) beibehält. Er kommt zu dem Schluss, dass die Grenzen der sozialen Welt in menschlichen Interpretationen der Wirklichkeit enthalten sind, und zwar einer Wirklichkeit, die nicht starr vorbestimmt ist nach Sozialem und Nicht-Sozialem (ebd.: 60f.). Wenn von der »Lebenswelt« des Menschen die Rede ist, so beschreibt dieses Konzept allgemeine unveränderliche Strukturen in Bewusstseinsabläufen, an die alle menschlichen Wirklichkeitssetzungen gebunden sind. Es handele – so Luckmann – sich bei den Grenzen des Sozialen jedoch nicht um wesentliche Strukturen der Lebenswelt; deshalb komme auch der Gleichsetzung von »sozial« und »menschlich« kein analytischer Status zu, wie etwa der *durée* im Sinne Henri Bergsons oder der universellen Struktur einer face-to-face-Beziehung.

Luckmann geht in einer Umkehrung des Husserl'schen Arguments von der Hypothese aus, dass die Bedeutung von »menschlichem Wesen« eine Abänderung des ursprünglichen Sinnes »Leib« darstellt. Das transzendente ego, so Luckmann, müsse durch die apperzeptive Sinnübertragung die Bedeutung »Leib« von vornherein jeder Gegenständlichkeit zusprechen. »Die Unterscheidung zwischen Körpern (als unbelebten) und Leibern (als belebten) gehört nicht – wie Husserl behauptet – grundlegend und unverrückbar in die primordiale Sphäre des transzendentalen Ich« (ebd.: 63). In diesem Sinne vertritt Luckmann die Ansicht, dass die Beschränkung der Sinnübertragung »Leib« auf Angehörige der Spezies *homo sapiens* etwas voraussetzt, das in den durch die transendentale Reduktion eingeklammerten Bereich fällt – das »Wissen, wie Menschen aussehen«. Nur das empirische und weltliche Ich könne deshalb Menschlichkeit erlangen, seine Menschlichkeit sei konstituiert und auf die Menschlichkeit von *alter ego* gegründet – die Bedeutung »Mensch« sei somit eine Modifizierung der Bedeutung »Leib« (ebd.: 64f.). Diese leibphänomenologischen Überlegungen zeigen auf, dass die Gleichsetzung von Sozialem und Menschlichem nicht als allgemeingültig betrachtet werden kann. Für den Bereich der Sozialwelt können in diesem Zusammenhang als Beispiele Animismus, Schamanismus und Totemismus angeführt werden. Die Trennung von Natur und Gesellschaft wurde in unterschiedlichsten Kulturen abhängig vom historischen Kontext auf sehr verschiedenartige Weisen »konstruiert«; allgemeine Prinzipien für die Konstitution der Grenzen zwischen Natur und Gesellschaft können nicht hinsichtlich

der Ebene des transzendentalen Bewusstseins im Husserl'schen Sinne festgelegt werden.¹

Aus phänomenologischer Perspektive bestimmt Luckmann die bewusstseinstheoretischen Grundlagen der Grenzen der Sozialwelt, die in konkreten historischen Lebenswelten konstruiert werden, indem er diese Grenzen auf die »universale Projektion«, auf eine apperzeptive Sinnesübertragung zurückführt (Luckmann 1980: 73ff.). Eigenschaften von Körpern, die im phänomenalen Feld jeder Lebenswelt von Individuen aller Kulturen auftreten, sind im Rahmen der »universalen Projektion« ausschlaggebend dafür, welche Gegenstände im Bewusstsein als »menschlich« konstituiert werden. Die »universale Projektion« als wesentlicher Bestandteil unserer Welterfahrung ist strukturell grundlegend für die Konstitution der Gegenstände der Lebenswelt, die die Bedeutung »Leib« zugesprochen bekommen; sie legt fest, wer als »Mensch« eingestuft wird und dementsprechend wo die Grenzen der Sozial- bzw. Menschenwelt verlaufen. Dies erklärt, warum beispielsweise Totemtiere oder gar Yams-Wurzeln zur Sozialwelt von Menschen zählen können, wobei ausdifferenzierte Symbolsysteme für eine derartige Festlegung der Grenzen der Sozialwelt determinierend sind.

Das an die Leiblichkeit gekoppelte subjektive Bewusstsein von Menschen ist die Basis für die Konstitution dessen, was im Rahmen der »universalen Projektion« als zur Sozialwelt gehörig konstituiert wird. Ein intersubjektiv konstituiertes Wissen darüber, was als »menschlich« oder zur Sozialwelt gehörig eingestuft wird, muss also als vorhanden betrachtet werden, wenn die Grenzbestimmungen der Sozialwelt erklärt werden sollen. Im Zusammenhang mit der »universalen Projektion« – so soll an dieser Stelle argumentiert werden – ist die im subjektiven Bewusstsein festgelegte Zeichen- und Symbolfähigkeit des Menschen entscheidend, wenn die Konstitution der Grenzen der Sozialwelt erläutert werden soll. Für die Bestimmung dieser Grenzen aus phänomenologischer Perspektive ist deshalb entscheidend, dass ein an den Leib gekoppeltes, erfahrendes Subjekt über die Möglichkeit zum intersubjektiven Austausch mit anderen »Menschen« mit Hilfe von Zeichen und Symbolen verfügt. Das Soziale bzw. das spezifisch Menschliche wird – wie zu zeigen gilt – in lebensweltlich festgelegten, intersubjektiven Interaktionszusammenhängen konstituiert und kann auf die »universale Projektion« zurückgeführt werden. Die Zeichen- und Symbolfähigkeit des Menschen, die als konstitutive Voraussetzung der Beschreibung der »natürlichen« Grenzen der Sozialwelt betrachtet wird, wird nun aus philosophisch-anthropologischer Perspektive untermauert – angestrebt wird die Darstel-

¹ Die Leiblichkeit, die in der Begegnung mit der Leiblichkeit des jeweils Anderen involviert ist, kann in diesem Sinne als konstitutiv für die Bestimmung der Grenzen des Sozialen bezeichnet werden. Für die Bestimmung der Konstitutionsprinzipien kultureller Differenz konnten vergleichbare Erkenntnisse im Rahmen protozoologischer Beschreibungen erzielt werden (Dreher 2007).

lung der strukturell gegebenen anthropologischen Voraussetzungen des Menschen, die für die Konstitution von Sozialität relevant sind.

Philosophische Anthropologie: Exzentrische Positionalität und Expressivität

Welche anthropologischen Erkenntnisse sind nun für soziologische Reflexionen hinsichtlich der Konstitution von Sozialität von Bedeutung? Mit Hilfe von Anleihen bei der Philosophischen Anthropologie kann verdeutlicht werden, welche Prinzipien der Konstitution der Sozialwelt aus soziologischer Perspektive relevant sind und hinsichtlich der Bestimmung der Grenzen des Sozialen nicht unberücksichtigt bleiben dürfen. Die Position Helmuth Plessners, die unter anderem von Charles Darwins Evolutionstheorie beeinflusst wurde, basiert auf der Überlegung, dass keine Philosophie des Menschen ohne eine Philosophie der Natur entworfen werden kann. Eine Wissenschaft, die sich mit der Erfahrung des Menschen befasst, darf sich nicht nur auf den Menschen als Person, als Subjekt geistigen Schaffens beschränken, *sondern muss die Existenz des Menschen im Zusammenhang mit der ihm zugehörigen Natur betrachten*. Plessners Anthropologie wird aufgrund einer »Philosophie des lebendigen Daseins und seiner natürlichen Horizonte« (Plessner 2003a: 68f.) durchgeführt.

Für die hier dargestellten Überlegungen ist die Konzeption einer »exzentrischen Positionalität« des Menschen von entscheidender Bedeutung, mit welcher auf die Selbstreflexivität des menschlichen Lebenssystems verwiesen wird. Dieser Konzeption zufolge hat der Mensch einen Leib und ist zugleich Körper; der Körper als Zentrum der Positionalität des Menschen hat zudem eine Distanz zum eigenen Leib, wodurch Selbstreflexivität und Selbstbewusstsein ermöglicht werden. Aufgrund seiner exzentrischen Lebensform und Ergänzungsbedürftigkeit ist der Mensch dazu gezwungen, Kultur »künstlich« im »tätigen« Vollzug von Handlungen zu schaffen – deshalb kann »Kultur« als »zweite Natur des Menschen« betrachtet werden (Plessner 2003a: 384ff.). Dem Menschen ist durch seinen Existenztyp aufgezwungen, das Leben zu führen, welches er lebt – der Mensch ist nur, wenn er vollzieht, und er braucht dazu ein Komplement nichtnatürlicher, nichtgewachsener Art.

»Darum ist er von Natur, aus Gründen seiner Existenzform künstlich. Als exzentrisches Wesen nicht im Gleichgewicht, ortlos, zeitlos im Nichts stehend, konstitutiv heimatlos, muss er »etwas werden« und sich das Gleichgewicht – schaffen.« (ebd.: 385)

Die spezifisch menschliche strukturelle Gegebenheit der »natürlichen Künstlichkeit« ist nun, zusammen mit dem Zwang zur Expressivität, als anthropologische Grundlage für die Zeichen- und Symbolfähigkeit des Menschen zu betrachten.

Exzentrische Lebensform und Ergänzungsbedürftigkeit sind allen Bedürfnissen, jedem Trieb, jeder Tendenz und jedem Willen vorgegeben. In dieser Bedürftigkeit und Nacktheit liegt das Movens für jede spezifisch menschliche Tätigkeit, die mit *künstlichen* Mitteln arbeitet; was nun der Mensch auf dieser Basis hervorbringt, ist die *Kultur* (ebd.: 385), wie folgende Formulierung verdeutlicht:

»Existentiell bedürftig, hälftenhaft, nackt ist dem Menschen die Künstlichkeit wesensentsprechender Ausdruck seiner Natur. Sie ist der mit der Exzentrizität gesetzte Umweg zu einem zweiten Vaterland, in dem er Heimat und absolute Verwurzelung findet.« (ebd.: 391)

Künstlichkeit ist so betrachtet für den Menschen das Mittel, mit sich und der Welt ins Gleichgewicht zu kommen. Gemäß einer solchen Auffassung ist Kultur als vorpsychologische, anthropologische Notwendigkeit festgelegt, die als existentielle Eigenschaft des Menschen zu verstehen ist.

Wie das »Gesetz der natürlichen Künstlichkeit«, so spielt auch das anthropologische Grundgesetz der »vermittelten Unmittelbarkeit« eine entscheidende Rolle, wenn es darum geht, die Grenzen des Sozialen zu bestimmen. Die Kategorie der »vermittelten Unmittelbarkeit« lässt sich ebenso auf jene der exzentrischen Positionalität des Menschen zurückführen und ist entscheidend für eine Beschreibung der Expressivität des Menschen. Mit dem Konzept der »vermittelten Unmittelbarkeit« erläutert Plessner eine Form der Beziehung, »in welcher das vermittelnde Zwischenglied notwendig ist, um die Unmittelbarkeit der Verbindung herzustellen bzw. zu gewährleisten« (Plessner 2003a: 246). Für den Menschen leitet diese Überlegung im Zusammenhang mit Expressivität und Ausdruck auf die Fähigkeit zur Verwendung von Zeichen und auch Symbolen über, wie zu zeigen gilt. Der Mensch ist sich – im Gegensatz zum Tier – seines vermittelt unmittelbaren Verhältnisses zur Welt bewusst, weil er aufgrund seiner Exzentrizität zu dieser Struktur in ein Verhältnis treten kann. Einerseits steht der Mensch ebenso wie das Tier mit seinem Leib in einem unmittelbaren Verhältnis zur Welt; soweit der Mensch jedoch zugleich ganz Leib ist, lebt er diese unmittelbare Beziehung. Mit der Exzentrizität ist dem Menschen die Möglichkeit gegeben, sich von sich selbst zu distanzieren und in ein Verhältnis zu seinem Leib zu treten. Er erkennt so die Indirektheit seiner als direkt erlebten Beziehung zur Welt (Pietrowicz 1992: 452). Das Gegebene erscheint dem Menschen immer nur vermittelt durch seinen Leib und als Bewusstseinsinhalt. Der Mensch ist jedoch trotzdem unmittelbar bei der Welt, weil Leib und Bewusstsein mit dem erkennenden Menschen identisch sind und er in der Immanenz seine Bewusstseinsinhalte unmittelbar erfährt. »Nur in der Vermittlung durch meinen Körper, der ich selbst leibhaft bin (obwohl ich – ihn habe), ist das Ich bei den Dingen, schauend und handelnd« (Plessner 2003a: 247).

Bewusstseinsimmanenz im Spannungsfeld der exzentrischen Positionalität steht nun in einer direkten Verbindung mit dem kontinuierlichen Zwang des Menschen

zum Ausdruck. Jeder schöpferische Akt des Menschen wird in diesem Sinne als Ausdrucksleistung verstanden, wobei Sich-Ausdrücken als Grundzug menschlichen Lebens betrachtet wird – sämtliche menschlichen Lebensäußerungen sind so betrachtet expressiv. Immanenz und Expressivität beziehen sich auf dasselbe doppelte Distanzverhältnis des Personenzentrums zum Leib; der Mensch als strebendes, handelndes Wesen trägt seine Vorstellungen, Absichten und Gedanken, seine Intentionen nach »außen«, um ihnen in einem von seinem »Innen« (Bewusstsein) verschiedenen Medium Ausdruck zu verleihen (Pietrowicz 1992: 459). Aufgrund seines mit der Exzentrizität gegebenen expressiven Charakters gekoppelt mit einem nie aufhörenden und auf Realisierung drängenden Streben ist der Mensch konfrontiert mit der Diskrepanz, die sich aus der intentionalen Realisierung ergibt, nämlich dem Inhalt – dem *Was* – und der Form – dem *Wie* – des Ausdrucks. In der konkreten Verwirklichung einer Intention wird dem Menschen im realisierten Werk der Unterschied zwischen Form und Inhalt bewusst; »realisiert, bricht es auch schon in das Was und das Wie auseinander« (Plessner 2003c: 415). Da der intendierte Zielpunkt immer vom konkreten realisierten Endpunkt einer Intention strukturell abweichen muss, kann der Mensch niemals das erreichen, was er zu verwirklichen intendiert; er kann sich niemals selbst genügen. Eine entworfene Zielsetzung kann niemals mit dem konkret realisierten Produkt eines intentionalen Zusammenhangs übereinstimmen. Deshalb ist der Mensch kontinuierlich dazu gezwungen, erneut seine Intentionen (Triebe, Wünsche, Hoffnungen) zu realisieren – er ist beständig zu expressivem Verhalten gezwungen.

Die menschliche Expressivität bezieht sich jedoch nicht nur auf die Gegenstände menschlichen Strebens, auf die kulturellen Objektivationen, sie zeigt sich schon sehr grundsätzlich am menschlichen Leibesausdruck und -verhalten, das heißt, an Mimik und Gestik, an Lachen und Weinen, und insbesondere – für die angestellten Überlegungen zentral – der Sprache. Die Besonderheit der Plessner'schen Vorgehensweise besteht darin, dass er am leiblichen Ausdrucksverhalten den untrennbaren Zusammenhang von Immanenz und Expressivität, von Geist und Körper am Menschen selbst untersucht (Pietrowicz 1992: 461), um vom elementaren körperlichen Ausdruck her das Wesen des Menschen verstehen zu können. Das Augenmerk soll an dieser Stelle auf die Sprache als Ausdrucksform gerichtet werden, die auf der Zeichen- und Symbolfähigkeit des Menschen beruht. Im Gegensatz zu Mimik und Gestik, welche ausschließlich in der face-to-face-Situation zur Geltung kommen, ist die Sprache eine »Expression zweiter Potenz«. Bezüglich des Phänomens der Sprache bringt nicht der Sprechende direkt, sondern die Sprache, die er spricht, etwas zum Ausdruck. Die Sprache wird zum »repräsentierenden Zwischenmedium in dem labil-ambivalenten Verhältnis zwischen Mensch und Welt« (Plessner 2003b: 222f.). So betrachtet kommt gerade im Zeichensystem der Sprache sowohl das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit als auch das Ge-

setz der Expressivität am reinsten zur Erscheinung (vgl. Pietrowicz 1992: 474), da in der Sprache etablierte Objektivationen – menschliche Entäußerungen – als Elemente für die vermittelte Expressivität verwendet werden.

In diesem Sinne kann von der exzentrischen menschlichen Lebensform der »Zwang zum Ausdruck«, eine grundlegende Expressivität abgeleitet werden, aus welcher Mitteilungsbedürfnis und Geltungsbedürfnis resultieren. Menschliche Expressivität ist deshalb die Voraussetzung von Kommunikation zwischen Individuen und ermöglicht Sozialität. Soziologisch gewendet ist der Mensch gewissermaßen, um »überleben« zu können, auf die Kommunikation mit anderen Menschen angewiesen. Die Philosophische Anthropologie, die das grundlegende anthropologische Strukturmoment der »exzentrischen Positionalität« und das Bedürfnis zur Expressivität der menschlichen Existenz aufzeigt, weist in eine ähnliche Richtung wie die dargestellte phänomenologische Position: Der Mensch ist in ihrem Sinne ein auf Kommunikation angewiesenes Wesen, und Kommunikation mit anderen Menschen beruht auf dessen Fähigkeit zur Verwendung von Zeichen und Symbolen. Die »natürlichen« Grenzen der Sozialwelt beruhen strukturell auf den anthropologischen Konstanten der exzentrischen Positionalität und Expressivität, welche als Grundlage der Zeichen- und Symbolfähigkeit des Menschen zu verstehen sind.

3. Symboltheoretische Reflexionen über die »natürlichen« Grenzen der Sozialwelt

In welcher Hinsicht sind diese Überlegungen, die den verwandten Disziplinen Phänomenologie und Philosophische Anthropologie entlehnt wurden, für die Soziologie von Interesse? Eine Verstehende Soziologie im Sinne Max Webers kann von den dargestellten Argumentationen profitieren, da dessen »methodologischer Individualismus« mit ihnen begründet und auf erkenntnistheoretische und anthropologische Fundamente zurückgeführt werden kann. Für vorliegende Überlegungen ist entscheidend, dass der individuelle Akteur, der mit seinem Handeln einen subjektiven Sinn verbindet (Weber 1980: 1ff.), ein Mensch mit einer Zeichen- und Symbolfähigkeit ist. In diesem Zusammenhang kann nun erklärt werden, wie das Individuum ausgestattet mit einem subjektiven Bewusstsein Intersubjektivität konstituiert, und darüber hinaus, wie die Konstitution sozialer Kollektivgebilde stattfindet – dieser Kontext wird ausgehend von den Konzepten »Leib«, »universale Projektion«, »exzentrische Positionsform« und »Expressivität« erschlossen.

Der Mensch ist aufgrund seiner auf die Bewusstseinstätigkeit zurückzuführenden, »natürlichen Voraussetzungen« in der Lage, seine subjektiv festgelegte Lebens-

welt als intersubjektive zu konstituieren (Schütz 1994, 2003a, 2003b). Hinsichtlich der Konstitution der menschlichen Lebenswelt kommt Zeichen und Symbolen² eine entscheidende Funktion zu, da sie als Appräsentationsformen³ für die Herstellung einer internen Sinnhaftigkeit der Lebenswelt zuständig sind. Die Lebenswelt des Individuums teilt sich in unterschiedliche Sphären auf: Zu ihr gehören nicht nur die Sphäre des »einsamen Ich«, sondern vor allem auch die Sozialwelt, insbesondere aber auch mannigfaltige, insbesondere von kollektiv geteilten Vorstellungen abhängige Wirklichkeitsbereiche, wie religiöse, wissenschaftliche, künstlerische oder politische Sinnwelten, aber auch Traum- und Phantasiewelten. Wir handeln und wirken jedoch ausschließlich in der Alltagswelt, in welcher wir kommunizieren, das heißt, Zeichen und Symbole verwenden können (Schütz 2003a; Soeffner 2000; Dreher 2003).

Die Schütz'sche Lebenswelttheorie schreibt Zeichen und Symbolen eine besondere »Sinnklammerfunktion« (Srubar 1988: 247) zu: Mit der Hilfe von Zeichen – beispielsweise als Bestandteil von Sprache – können die Grenzen zwischen Individuen, die sich aufgrund der anthropologisch bedingten Expressivität verständigen müssen, »überbrückt« werden. Die »Transzendenz« zur Welt des Anderen können durch die Verwendung von Zeichen überwunden werden. Symbole hingegen machen außeralltägliche Erfahrungen kommunizierbar; sie ermöglichen eine Verständigung über religiöse, wissenschaftliche, ästhetische oder politische Erfahrungen, Ideen und Vorstellungen in intersubjektiven Zusammenhängen. In diesem Sinne sorgen Symbole dafür, dass die Grenzen der Alltagswelt »überbrückt« werden können und dass wir als Individuen symbolisch repräsentierte Wirklichkeitsbereiche mit anderen Menschen teilen können. Zeichen und Symbole sind die Elemente der Lebenswelt, die intersubjektiv geteilt und tradiert werden und somit aber auch für den Zusammenhalt und die Sinnhaftigkeit der Lebenswelt des Einzelnen – als Gesamtheit – den entscheidenden Beitrag leisten. Symbolisch appräsentative Systeme ordnen die transzendente Welt zur menschlichen Realität, indem sie ihre unterschiedlichen Ebenen aufeinander beziehen und eine Verbindung zum wirkenden Individuum herstellen. Appräsentative Systeme sind die Träger der Reziprozität der

2 Der Argumentation von Ernst Cassirer zufolge, der den Menschen als *animal symbolicum* kennzeichnet, ist die Symbolfähigkeit das grundlegende Merkmal der menschlichen Existenz schlechthin (Cassirer 1996: 51; vgl. auch Cassirer 1994).

3 Aus phänomenologischer Sicht beruht die Funktion von Zeichen und Symbolen auf der Fähigkeit des subjektiven Bewusstseins zur »Appräsentation«, ein Begriff, den Schütz in modifizierter Form von Edmund Husserl übernimmt. Während Husserl »Appräsentation« als grundlegenden Bewusstseinsvorgang für die Konstitution von Intersubjektivität definiert und damit die Mit-Vergegenwärtigung des Anderen als Teil der Fremderfahrung kennzeichnet (Husserl 1992: 50ff.), verwendet Schütz »Appräsentation«, um die analogische Assoziation zu beschreiben, in der durch die Wahrnehmung eines Gegenstands ein anderer – beispielsweise als Erinnerung, Phantasievorstellung oder Fiktion – hervorgerufen wird (Schütz 2003: 131, Dreher 2003: 145).

Perspektiven⁴ und der Kommunikation, die die Wirklichkeit des Alltags in eine »ausgezeichnete« verwandeln. Sie stellen eine Verbindung zwischen der alltäglichen Wirklichkeit und den sie transzendierenden Wirklichkeiten her (Srubar 1988: 247f.), insbesondere auch zur Sozialwelt, die die Alltagswelt des Erfahrungssubjekts transzendiert.

Dementsprechend kann argumentiert werden, dass Zeichen und Symbole konstitutiv für die »dialektische Beziehung von Individuum und Gesellschaft« sind (Berger/Luckmann 1991: 65ff.). Das menschliche Individuum ist aufgrund seiner, aus seiner exzentrischen Positionsform resultierenden Eigenschaft der Expressivität – einhergehend mit der Fähigkeit zur Verwendung von Zeichen und Symbolen – in der Lage, intersubjektivität zu konstituieren und in diesem Zusammenhang soziale Entitäten zu objektivieren. Kollektivgebilde, wie soziale Gruppen, Gemeinschaften oder Gesellschaften werden im Zusammenhang mit der Objektivierung »symbolischer Sinnwelten« (ebd.: 112ff.) herausgebildet und erhalten dadurch ihre Wirksamkeit. Entscheidend ist dabei, dass symbolisches Wissen wiederum in der Sozialisation des Einzelnen internalisiert wird, also zum Bestandteil des subjektiven Wissensvorrats des Individuums wird. Gemeinsam geteilte, außeralltägliche Ideen und Vorstellungen, die als Bestandteil von symbolischen Wirklichkeitsbereichen legitimiert werden, bewirken die Konstitution sozialer Entitäten in konkreten Interaktionszusammenhängen. Die »Nation« als Idee stammt aus einem außeralltäglichen politischen Wirklichkeitsbereich und kann innerhalb der Alltagswelt symbolisch repräsentiert werden. Die beständige Objektivierung von symbolischem Wissen über die Nation, beispielsweise durch deren Repräsentanten, sowie die kontinuierliche Referenz auf entsprechende, existierende nationale Symbole sorgen dafür, dass das Kollektiv der Nation zu existieren beginnt und am Leben erhalten wird. Insbesondere Kollektivsymbole verfügen über die Eigenschaft, unterschiedlichste, häufig gegenläufige Ideen und Vorstellungen der Individuen bezüglich eines Kollektivs zu überwinden und zu vereinen⁵, auch unterschiedlichste kulturelle, religiöse oder ethnische Zugehörigkeiten der individuellen Mitglieder der Nation können mit Hilfe von Kollektivsymbolik harmonisiert und vereint werden (vgl. auch Soeffner 1995).

4 Die »Reziprozität der Perspektiven« (Schütz 2003: 152ff.; Schütz 1971: 12ff.) als grundlegende, idealiter in jeder Interaktionssituation präsente Unterstellung der Möglichkeit, den jeweils Anderen im Alltag zu verstehen; dabei handelt es sich um die selbstverständliche Annahme, den Standpunkt des Anderen typischerweise einnehmen und dessen Relevanzen in einer idealisierten Form teilen zu können. In diesem Sinne kann die »Reziprozität der Perspektiven« als ein anthropologisch festgelegtes Grundprinzip menschlicher Sozialität verstanden werden.

5 »Symbole, insbesondere diejenigen, die wir als Kollektivsymbole bezeichnen, sind die immer wieder neu zu bestätigenden Produkte und Instrumente menschlicher Arbeit an und mit den Bedingungen des Zusammenlebens in Gruppen, Gemeinschaft und Gesellschaft. In dieser Hinsicht konstituieren Kollektivsymbole das Gefühl der Gemeinschaft ebenso, wie sie deren (Kollektiv-)Bewusstsein und Fortbestehen zu sichern helfen.« (Soeffner 2000: 200)

Für die Konstitution und Determinierung sozialer Kollektivgebilde kommt deshalb Kollektivsymbolen eine besondere integrative Funktion zu, da sie ein Gemeinschaftsgefühl bei den zugehörigen Individuen hervorrufen und letztlich den Zusammenhalt des Kollektivs sichern.

4. Abschließende Bemerkungen

Welchen Beitrag leisten nun die Nachbardisziplinen der Phänomenologie und Philosophischen Anthropologie für eine für die Soziologie relevante Bestimmung der »natürlichen« Grenzen der Sozialwelt und warum ist für eine Auseinandersetzung mit dieser Fragestellung eine soziologische Symboltheorie unabdingbar? Wie die Grenzziehungen zwischen »Natürlichem« und »Sozialem« bzw. zwischen »Menschlichem« und »Sozialem« in kulturellen, sozio-historischen Kontexten vorgenommen werden, basiert phänomenologisch betrachtet auf der im subjektiven Bewusstsein festgelegten »universalen Projektion«, die an der »Leiblichkeit« als lebensweltlicher Grundstruktur des Individuums ansetzt. Wenn Wesen bzw. Gegenstände der Außenwelt als zur Sozialwelt gehörig eingestuft werden, so beruht dies immer auf der menschlichen Bewusstseinstätigkeit der »universalen Projektion«, die in diesem Zusammenhang als natürliche Grundvoraussetzung der Konstitution der Sozialwelt verstanden werden muss. Welche Wesen und Gegenstände zur Sozialwelt gerechnet werden, ist von jenen Grenzziehungen abhängig, die in konkreten gesellschaftlichen sozio-historischen Zusammenhängen vorgenommen werden. Die konkreten Grenzbestimmungen sind abhängig von einem spezifischen symbolischen Repertoire, welches einer sozialen Gruppierung zur Verfügung steht; sie ergeben sich aus dem symbolischen Wissen und den Symbolwelten, die die Individuen eines bestimmten sozialen Kollektivs teilen. Wenn Totentiere und Yams-Wurzeln als Bestandteil der Sozialwelt von Menschen aufgefasst werden, so wird diese Zuordnung über die Symbolisierung außeralltäglicher Ideen und Vorstellungen als Bestandteil der Lebenswelt des einzelnen Mitglieds des Kollektivs festgelegt. Wie die Sozialwelt als Element der Lebenswelt des Einzelnen festgelegt ist, ist vom gesellschaftlich geprägten symbolischen Repertoire abhängig, auf welches dieser für die Konstitution seiner Lebenswelt zurückgreift.

Ausgehend vom philosophisch-anthropologischen Konzept der »exzentrischen Positionalität« kann festgestellt werden, dass sich der Mensch durch eine strukturell bedingte Expressivität auszeichnet und über die grundlegende Fähigkeit zur Verwendung von Zeichen und Symbolen verfügt. Diese besondere Reflexivität des Menschen, dessen anthropologisch festgelegte »natürliche Künstlichkeit« steht in einem engen Zusammenhang mit dem »Zwang zum Ausdruck«, dem der Mensch

unterliegt. Die philosophisch-anthropologisch abgeleitete Expressivität des Menschen muss jedoch durch die Thematisierung der Zeichen- und Symbolfähigkeit des Menschen ergänzt werden, um zeigen zu können, wie Individuen kommunizieren und in intersubjektiven Zusammenhängen Kollektivgebilde konstituieren. Die Sozialwelt wird diesbezüglich in konkreten »menschlichen« Interaktionszusammenhängen definiert, legitimiert und so auch eingegrenzt, je nachdem, wie weitreichend die »universale Projektion« ihre Ausprägung findet. Die an dieser Stelle präsentierten grundlagentheoretischen Überlegungen können jedoch keine Aussagen darüber treffen, wie die Grenzen der Sozialwelt in konkreten sozio-historischen Kontexten »konstruiert« werden und sich dementsprechend auch empirisch abzeichnen.⁶ Sie sollten jedoch gleichsam dazu dienen, die »natürlichen«, menschlichen Voraussetzungen für soziologisches Denken zu reflektieren.

Literatur

- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1991/1966), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M.
- Cassirer, Ernst (1994/1923), *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*, Darmstadt.
- Cassirer, Ernst (1996/1944), *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Hamburg.
- Dreher, Jochen (2003), »The Symbol and the Theory of the Life-World. ›The Transcendences of the Life-World and their Overcoming by Signs and Symbols«, *Human Studies*, Jg. 26, H. 2, S. 141–163.
- Dreher, Jochen (2007), »Konstitutionsprinzipien kultureller Differenz. Zur Analyse der Konstruktion kultureller Grenzbestimmungen in grundlagentheoretischer Absicht«, in: Ders./Stegmaier, Peter (Hg.), *Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz. Grundlagentheoretische Reflexionen*, Bielefeld, S. 127–148.
- Husserl, Edmund (1992a/1931), »Cartesianische Meditationen. Eine Einführung in die Phänomenologie«, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, hg. v. Elisabeth Ströker, Hamburg, S. 1–161.
- Husserl, Edmund (1992b/1930), »Nachwort«, in: Ders., *Idee zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Gesammelte Schriften*, Bd. 5, hg. v. Elisabeth Ströker, Hamburg, S. 138–162.
- Luckmann, Thomas (1980/1970), »Über die Grenzen der Sozialwelt«, in: Ders., *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn u.a., S. 56–92.
- Luckmann, Thomas (1999), »Wirklichkeiten: individuelle Konstitution und gesellschaftliche Konstruktion«, in: Schröer, Norbert (Hg.), *Hermeneutische Wissenssoziologie: Standpunkte zur Theorie der Interpretation*, Konstanz, S. 17–28.

6 Die Unterscheidung von »Konstitution« und »Konstruktion« wird von Thomas Luckmann verdeutlicht, der den bewusstseinstheoretischen, phänomenologischen Begriff der »Konstitution« vom soziologischen, sich auf konkrete sozio-historische soziale Phänomene beziehenden Begriff der »Konstruktion« abgrenzt (Luckmann 1999).

- Nietzsche, Friedrich (1982/1887), *Die fröhliche Wissenschaft*, Frankfurt a.M.
- Pietrowicz, Stephan (1992), *Helmuth Plessner. Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens*, München.
- Plessner, Helmuth (2003a/1926), *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, hg. v. Günther Dux, Odo Marquardt und Elisabeth Ströker, Frankfurt a.M.
- Plessner, Helmuth (2003b/1961), »Elemente menschlichen Verhaltens«, in: Ders., *Conditio humana. Gesammelte Schriften VIII*, hg. v. Günther Dux, Odo Marquardt und Elisabeth Ströker, Frankfurt a.M., S. 218–234.
- Plessner, Helmuth (2003c/1941), »Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens«, in: Ders., *Ausdruck und menschliche Natur. Gesammelte Schriften VII*, hg. v. Günther Dux, Odo Marquardt und Elisabeth Ströker, Frankfurt a.M., S. 201–388.
- Schütz, Alfred (1971/1953), »Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns«, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, Den Haag, S. 3–54.
- Schütz, Alfred (1994/1956), »Die Notizbücher«, in: *Strukturen der Lebenswelt*, Bd. 2, hg. v. Alfred Schütz und Thomas Luckmann, Frankfurt a.M., S. 215–404.
- Schütz, Alfred (2003a/1955), »Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft«, in: Ders., *Theorie der Lebenswelt 2. Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt*, hg. v. Hubert Knoblauch/Ronald Kurt/Hans-Georg Soeffner, Konstanz: UVK, S. 117–220.
- Schütz, Alfred (2003b/1945), »Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten«, in: Ders., *Alfred Schütz. Werkausgabe, Bd. V.1. Theorie der Lebenswelt 1. Die pragmatische Schichtung der Lebenswelt*, hg. v. Martin Endreß und Ilya Srubar, Konstanz, S. 177–247.
- Soeffner, Hans-Georg (1995), »Der fliegenden Maulwurf (Der taubenzüchtende Bergmann im Ruhrgebiet) – Totemistische Verzauberung der Realität und technologische Entzauberung der Sehnsucht«, in: Ders., *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags*, Frankfurt a.M., S. 131–156.
- Soeffner, Hans-Georg (2000), »Zur Soziologie des Symbols und des Rituals«, in: Ders., *Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen*, Göttingen, S. 180–208.
- Srubar, Ilya (1988), *Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund*, Frankfurt a.M.
- Weber, Max (1980/1920), *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen.